



La religion au service de la liberté ? Machiavel, penseur politique en marge de la sécularisation

Marie Gaille

► To cite this version:

Marie Gaille. La religion au service de la liberté ? Machiavel, penseur politique en marge de la sécularisation . Quaderni materialisti, 2005. <hal-01309019>

HAL Id: hal-01309019

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01309019>

Submitted on 28 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cet article est publié en italien :

M. Gaille, 'La religione al servizio della libertà ? Machiavelli, pensatore politico ai margini della secolarizzazione', in : Quaderni materialisti, N° 3-4, 2005, p. 41-59

La religion au service de la liberté ?

Machiavel : un penseur politique en marge de la sécularisation

L'actualité politique du monde montre qu'aujourd'hui, Dieu est loin d'avoir déserté la cité. Parmi les nombreuses marques de cette présence,¹ je voudrais en souligner deux, qui me paraissent constituer les deux pôles opposés de l'éventail constitué par ces diverses formes de présence : le Dieu de la guerre, référent ultime de l'action politique lorsqu'elle devient militaire ; le Dieu révérend dans les pratiques religieuses par une société civile qui a retrouvé sa liberté de culte après la chute de régimes répressifs.

Les opérations militaires menées par les Etats-Unis en Irak en 2003 et les discours de Saddam Hussein comme ceux de George Bush Jr. prononcés à cette occasion nous rappellent que Dieu est toujours, dans certains États, le référent et le fondement premier de toute action politique. On est loin, dans une telle configuration, des interrogations subtiles sur la présence cachée des catégories élaborées par et dans la théologie chrétienne dans la pensée politique, telles que C. Schmitt, notamment, les a proposées.² La guerre récente ne doit pas nous faire négliger une autre forme de la présence de Dieu dans la cité : la chute des régimes totalitaires s'est accompagné d'un retour de la pratique religieuse dans les États ex-communistes, interdite ou menacée avant la chute. Le processus de démocratisation est ici associé à une forte religiosité de la société civile et toute tentative visant à marginaliser la question religieuse serait, dans ces États, considéré comme un signe de retour à la répression de type communiste.³

Si besoin était, ces deux exemples démontrent amplement que la conception de la modernité comme émancipation de la sphère civile et politique à l'égard de la religion

¹ Le dossier de la revue *Transeuropéennes*, 23, été 2003, consacré aux « Religions en politique », en fournit un tableau représentatif.

² C. Schmitt, *Théologie politique*, NRF Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1988.

³ Cf. à ce propos U. Vlaisavljević, 'L'Ethnopolitique et le bien divin', in : *Transeuropéennes, Les religions en politique/ Religion in Politics*, 23, été 2003, p. 91.

est - au mieux - un horizon fort lointain, - au pire (et c'est le plus probable) -, une illusion. Ils suggèrent que les hommes ne savent pas, ne veulent pas, ou ne peuvent pas se passer de Dieu. Est-on en mesure de rendre compte de ce non-savoir, ce non-vouloir, ce non-pouvoir ? Qu'indiquent-ils à propos de la vie politique en ses différents temps – de paix et de guerre ? Doit-on lutter contre cette apparente incapacité de la cité à vivre sans Dieu, selon différentes formes, ou au contraire la cultiver ?

L'œuvre de Machiavel constitue un lieu privilégié pour réfléchir à ces questions et proposer des pistes de réflexion. Nous développerons une analyse de celle-ci fondée sur quelques principes de lecture mis en place au cours de notre travail sur sa pensée du conflit civil.⁴ Quelle que soit l'œuvre considérée, Machiavel développe une réflexion qui circule le plus souvent entre plusieurs points de vue incommensurables, sans chercher à les réconcilier ni à les considérer d'un point de vue surplombant. Notre premier principe de lecture est de résister à la tentation de disposer, d'agencer ces points de vue de façon à mettre en évidence une ligne directrice de la pensée. Dans le même ordre d'idées, Machiavel ne délivre généralement que des vérités partielles, fragmentaires. D'un paragraphe à l'autre, d'un chapitre à l'autre, d'une œuvre à l'autre, nous avons donc faite nôtre la méfiance recommandée par Nietzsche à l'égard des « faiseurs de système ». L'esprit de système, affirme-t-il, est un manque de probité : il l'est, du moins, lorsqu'il s'applique à l'œuvre de Machiavel.⁵ Il faut donc accepter de suivre le cours d'une pensée parfois errante, flottante, mais jamais dépourvu de rigueur, et prêter attention autant aux éventuels hapax qu'aux énoncés récurrents. Les termes les plus importants de l'argumentation machiavélienne se révèlent de plus souvent polysémiques, voire ambigus. Si cela constitue de prime abord un obstacle à l'élaboration d'un commentaire cohérent de la pensée de Machiavel, cette polysémie et cette ambiguïté jouent un rôle argumentatif clé : doter un terme de plusieurs significations permet en effet de l'utiliser dans différents contextes, de mettre en relation des réalités distinctes, afin d'en montrer la solidarité ou au contraire de souligner l'écart entre elles. Il est donc essentiel au commentateur de ne pas en rester au constat de cette polysémie et de cette ambiguïté, mais d'en comprendre le caractère opératoire dans l'œuvre de Machiavel. Enfin,

⁴ Thèse de doctorat soutenue en décembre 2001, sous la direction de É. Balibar, à l'Université de Paris X-Nanterre : *Machiavel, penseur du conflit civil – histoire et médecin au service de la liberté*.

⁵ Fr. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles, Maximes et traits*, 26, tr. de J-C. Hémerly, Gallimard, Folio essais, 1974, p. 15.

l'exemple n'a que rarement une fonction illustrative ; il est le plus souvent le cœur de la démonstration et a une valeur exemplaire du point de vue de la réflexion. L'analyse des exemples machiavéliens requiert que nous cherchions à saisir simultanément ce qui, en eux, relève du particulier et du général, autrement dit, éclairer la valeur argumentative du particulier.

Doté de ce viatique, abordons cette œuvre. La vision la plus courante de Machiavel - à la fois comme personne et comme penseur - est sans doute celle, corrélative d'une certaine conception de la modernité, d'un esprit athée. Parmi les multiples voix qui concourent à entretenir cette vision, au 20ème siècle, Gramsci estime ainsi que Machiavel « a exprimé une conception du monde originale, que l'on pourrait appeler, elle aussi, une 'philosophie de la *praxis*', ou un 'néo-humanisme' dans la mesure où elle ne reconnaît pas d'éléments transcendants ou immanents (dans le sens métaphysique) mais se fonde entièrement sur l'action concrète de l'homme qui, pour ses nécessités historiques, agit sur la réalité et la transforme ».⁶ Dans l'histoire des idées politiques du moyen âge et de la Renaissance, le pendant d'une telle vision est souvent la position d'héritier radical dans laquelle Machiavel est placé par rapport à Marsile de Padoue : délaissant la problématique des rapports entre l'Empire et la papauté, Machiavel finirait en quelque sorte le travail commencé par Marsile de Padoue, en proposant une vision positiviste de la loi et du pouvoir.

Cette vision est pluriséculaire et doit être liée au mouvement de réduction de la pensée machiavélienne au machiavélisme, en cours dès la diffusion de ses œuvres. L'anti-machiavélisme se développe au 16ème siècle dans la perspective d'une réaffirmation de la puissance de l'Église chrétienne et de sa capacité militaire à combattre « Le Turc » et d'autre part, de son rôle prééminent dans la définition du pouvoir politique. Elle fait de Machiavel l'athée par excellence et celui qui, en politique,

⁶ A. Gramsci, *Cahiers de prison* 1-5, 5 (IX), 1930-1932, 127, tr. de M. Aymard et Fr. Bouillot, NRF Gallimard/Bibliothèque de philosophie, 1996, p. 493. La distance de Machiavel à l'égard de la religion est évoquée à plusieurs reprises dans les *Cahiers de prison*, que ce soit pour souligner l'instrumentation de la religion, l'autonomie de la politique machiavélienne à l'égard de la morale et de la religion ou l'absence d'éléments transcendants dans la vision de l'histoire qui émane de ses œuvres cf. par exemple Cahier 4 (XIII), 8. B. Croce applique ce point de vue à l'ensemble de l'historiographie de la Renaissance, à qui il appartient, selon lui, « de nier la transcendance chrétienne ». Machiavel joue un rôle de premier plan dans son analyse, in : *Théorie et histoire de l'historiographie*, Opus cit., pp. 146-156.

voit l'État comme une entité indépendante de l'Eglise et de tout fondement religieux. Gentillet, dont *L'Anti-Machiavel* (1576) connut un succès extraordinaire lors de sa publication, met ainsi en scène le soldat chrétien.⁷ Réfutant l'idée selon laquelle le christianisme est responsable d'un affaiblissement des mœurs civiques et militaires, il critique sévèrement le point de vue de Machiavel et l'accuse de détourner les hommes de la religion : « Voila la maxime et les raisons que ce malheureux atheiste a vomies en ses beaux discours, pour blasmer et mettre du tout en mespris la religion chrestienne, et nous mener à son atheisme, et nous despouiller de toutes religion, crainte de Dieu, et de toute conscience, foy et loyauté, qui nous sont enseignées par nostre religion chrestienne ». ⁸ Surtout, il s'attache à souligner la valeur militaire des chrétiens, invoquant à son tour l'histoire ancienne et moderne et notamment les hauts faits de Charles Quint : « C'est merveille que ce vilain athéiste ose mettre chose si absurdes en avant, et qui sont eloignes de toute experience et verité. Si ce qu'il dit estoit vray, il s'ensuyvroit que nul prince chrestien ne pourrait tenir contre les princes payens et infidèles. Mais les histoires anciennes et modernes ne nous monstrent elles pas tout le contraire ? ». ⁹ Écrit par un protestant, *L'Anti-Machiavel* a, à travers sa critique de la vision machiavélique de la religion, une signification qui transcende l'opposition entre catholiques et protestants. Il n'en reste pas moins que l'antimachiavélisme s'est également beaucoup développé à l'occasion des guerres de religion. L'option d'une contre-réforme armée s'impose au sein de la Curie romaine dans les années 1570-1580, destinée à vaincre les hérétiques, coupables d'avoir provoqué des séditions et des révoltes en Allemagne, en France et aux Pays-Bas. La nécessité d'un christianisme armé est défendue en ce sens par Giovanni Botéro dans son *De regia sapientia* (1582, publié à Milan en 1583). On peut y lire également une réfutation des critiques machiavéliennes de la religion chrétienne, qui se poursuivra dans son ouvrage intitulé *Della ragion di Stato* (Venise, 1589). Cette question – et la critique de Machiavel qui en découle – est liée à celle du statut de l'Eglise catholique dans la cité. En effet, en situation offensive depuis

⁷ Le titre initial de l'ouvrage est *Discours d'Estat sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté. Divisez en trois parties à savoir du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince ; Contre Nicolas Machiavel*. Il a été abrégé en *Anti-Machiavel* par Gentillet lui-même. Il porte autant sur les *Discours* que sur *Le Prince* et, quatre ans après la Saint-Barthélémy, a pour ambition de critiquer Catherine de Médicis et son entourage. 'L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, in : *Problèmes d'histoire des religions*, éd. A. Dierkens, 8/ 1997, offre un excellent aperçu des usages de Machiavel dans le contexte des guerres de religion.

⁸ Gentillet, *Anti-Machiavel*, éd. de C. Edward Rathé, Genève, Droz, 1968, pp. 215-216.

⁹ Gentillet, *Ibid.*, p. 216-217.

le concile de Trente, la curie romaine tient Machiavel pour l'apôtre de la laïcisation du politique et de son émancipation du théologique et lui oppose une « raison d'Église », selon laquelle le pouvoir spirituel prime sur le temporel. L'entrée de Henri IV à Paris en 1594 suscita en ce sens plusieurs questions : fallait-il l'absoudre ? Était-ce licite ? Était-ce opportun ? Mais c'est peut-être à travers les débats sur la liberté religieuse aux Pays-Bas et sur le choix à faire entre la paix civile accompagnée de tolérance religieuse et la primauté du pouvoir spirituel jointe à l'exclusivité du catholicisme dans les années 1560-1580, que le positionnement pour ou contre Machiavel apparaît sous son jour le plus radical : « La France, comme elle est la plus grande et la plus puissante de tous ses voisins, elle est aussi la plus dangereuse, tant à cause de la liberté de conscience qui y est permise, qui veut dire le grand chemin à l'athéisme, à la nullité de religion et à une dissolution entière de toutes les bonnes mœurs (...) Et comme elle se conduit entièrement par politique machiavelliste, n'ayant d'autre but que son intérêt et grandeur, elle n'a ny foy, ni loy, ni religion, qu'autant qu'ils servent à son avancement. »¹⁰ Du point de vue des pratiques politiques, le catholicisme s'est attaché à définir une « raison d'État » ou un « art d'État » conforme aux enseignements chrétiens. Parmi d'autres, la réflexion d'un haut fonctionnaire espagnol au service de Philippe III, Fernando Alvares de Castro, qui publie en 1616 à Lisbonne la *Verdadera razon de Estado. Discurso politico*, illustre cette tentative de conciliation. Rejetant la conception de la raison d'État comme stratégie visant l'utilité du prince, il fait appel à Cicéron, Sénèque et Saint-Thomas pour défendre les principes d'une politique morale et l'idée qu'une action faite au dépense de la justice n'est utile qu'en apparence et nuit à la réputation et à la sécurité du prince.

Cette vision d'un Machiavel athée – je ne m'intéresse ici qu'à l'auteur – trouve plusieurs raisons d'être dans son œuvre, même si elle recèle une certaine inexactitude. Voyons ces raisons et sa limite. La première et sans doute celle qui est la plus présente dans l'œuvre de Machiavel est la conception non-chrétienne de l'histoire qu'il développe. Cette caractéristique est d'autant plus frappante si l'on se souvient du contexte dans lequel il élabore sa pensée, marqué à Florence par la mémoire vive du projet de réforme

¹⁰A. L. P. Robaulx de Soumoy (éd.), *Considérations sur le gouvernement des Pays-Bas*, Bruxelles-La Haye, 1872, t. 1, p. 197.

savonarolien, par l'idée d'une Providence divine,¹¹ et l'attente de la fin des temps, qui prédomine dans l'histoire chrétienne jusqu'à la moitié du 16^{ème} siècle.¹² Machiavel interprète d'un point de vue « temporel » des événements ou des phénomènes qui relèvent initialement de l'histoire biblique. Le traitement accordé aux principats ecclésiastiques (*Le Prince*, 11) est à cet égard exemplaire. Dans le chapitre 11, qui clôt l'évocation des différents types de principats, Machiavel semble tout d'abord concéder un statut particulier aux principats ecclésiastiques. Il s'ôte le droit d'examiner leur histoire en raison du soutien divin qui garantit leur maintien : « Maintenant il nous reste seulement à raisonner sur les principats ecclésiastiques, à propos desquels toutes les difficultés sont avant qu'on les possède (...) mais ceux-ci étant soutenus par des causes supérieures, auxquelles l'esprit humain n'atteint pas, je renoncerais à en parler, parce que, étant élevés et maintenus par Dieu, discourir à leur propos serait office d'homme présomptueux et téméraire ».¹³ Cependant, ce principe d'analyse est rapidement remis en cause. Machiavel affirme ensuite s'intéresser à l'acquisition récente et spectaculaire du pouvoir par la papauté « dans le temporel ». L'explication qu'il en donne est semblable à celle qu'il a fournie à propos d'autres principats, républiques ou empires, dans les chapitres précédents de l'ouvrage. Elle est fondée sur la considération des rapports de puissance entre les cités, de leurs forces matérielles respectives, de leurs appuis diplomatiques et de la vertu des papes. Contrairement à l'affirmation liminaire, Machiavel applique donc les mêmes critères d'évaluation aux principats ecclésiastiques qu'aux autres : pour rendre compte de leur situation « dans le temporel », il n'est nul

¹¹ C'est sur ce point notamment que G. Vico critique à l'égard de Machiavel. Il lui reproche de n'avoir pas su déchiffrer le véritable cours de l'histoire politique des hommes. Selon lui, celui-ci s'éclaire si l'on distingue le droit et la loi. Dans l'histoire humaine, le premier droit naturel est divin. C'est l'âge des sacrifices humains et des familles dans lesquels les pères sont les chefs. Lui succède un droit naturel héroïque, qui conserve dans une certaine mesure la sauvagerie et la férocité de l'état précédent, mais lui donne une forme institutionnelle. C'est le droit qui correspond aux premières cités et à l'émergence de l'aristocratie. Un premier désir véritable de loi voit le jour, lorsque les clients des pères-chefs prennent conscience de leur servitude et qu'elle leur devient insupportable. Vient ensuite une troisième temps où les hommes conquièrent l'égalité, temps où ce désir de la loi s'est étendu à la majorité. C'est dans la conquête par les plébéiens de la reconnaissance politique à Rome que Vico lit ce troisième moment. Ce passage d'une étape à l'autre du droit naturel est déterminé par la Providence, qui a pourvu l'homme d'un tel désir de loi, sorte de *conatus* civil. Celui-ci l'empêche de rester indifférent à la souffrance qui lui est imposée et lui donne les moyens de revendiquer l'égalité prévue, du reste, par le droit naturel lui-même. La Providence détermine en ce sens les conditions d'un droit naturel à l'insurrection, puisque ce *conatus* tend vers une insurrection de la liberté, d'où surgit un droit commun. Pour Vico, la conception que se fait Machiavel d'une histoire sans Providence, repose sur une confusion entre l'occasion et la cause. Machiavel, comme Epicure, Hobbes, Spinoza et Bayle, verrait dans l'utilité personnelle la raison des actions humaines, alors qu'elle est, selon Vico, seulement l'occasion qui amène les hommes à se regrouper. La cause est ce plan de la providence qui destine les hommes à réaliser historiquement un droit commun, cf. *La Science nouvelle*, Conclusion de l'œuvre, 1108-1109, tr. de A. Pons, Fayard/ L'esprit de la cité, 2001, pp. 538-639.

¹² R. Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps modernes*, éd. de l'EHESS, 1990, p. 21.

¹³ Machiavel, *Le Prince*, 11, tr. de M. Gaille-Nikodimov, Le Livre de Poche, 2000, p. 101.

besoin de faire appel à la puissance divine. C'est encore un tel point de vue qu'il adopte dans *L'Histoire de Florence*, I, à propos de l'histoire de la papauté « depuis le déclin de l'empire romain jusqu'à 1434 ». L'histoire de Florence est insérée dans l'histoire de l'Italie et interprétée à la lumière de celle-ci ; au sein de cette dernière, le rôle géopolitique de la papauté est même présenté comme un facteur explicatif de premier ordre.¹⁴

De la même manière, il développe dans *Le Prince*, 6, une argumentation en deux étapes qui fait de Moïse un fondateur comme les autres. Machiavel l'exclut tout d'abord de ses considérations : on ne doit pas raisonner sur lui car ses actions ont été ordonnées par Dieu.¹⁵ Puis il formule un point de vue à partir duquel il devient possible d'examiner à égalité l'action de Moïse et celle des autres fondateurs. Il parvient donc à le 'désingulariser', en dépit de sa relation particulière à Dieu : « Mais une fois considérés Cyrus et les autres, qui ont acquis ou fondé des royaumes, vous les trouverez tous admirables et si l'on considère leurs actions et ordres particuliers, ils n'apparaissent pas disproportionnés par rapport à ceux de Moïse, qui eut un si grand précepteur. Et en examinant leurs actions et leur vie, on ne voit pas qu'ils eurent de la fortune autre chose que l'occasion, qui leur donna la matière pour pouvoir y introduire cette forme qui leur parut bonne et sans cette occasion, la vertu de leur esprit se serait éteinte, et sans cette vertu, l'occasion serait venue en vain. Il était donc nécessaire à Moïse de trouver le peuple d'Israël en Égypte esclave et opprimé par les Égyptiens afin qu'ils se disposent à le suivre pour sortir de la servitude. A vouloir qu'il devienne roi de Rome et fondateur de cette patrie, il convenait que Romulus ne trouvât place en Albe et fût exposé à la naissance. Il fallait que Cyrus trouvât les Perses mécontents du pouvoir des Mèdes et les Mèdes mous et efféminés par la longue paix. Thésée ne pouvait manifester sa vertu sans trouver les Athéniens dispersés ».¹⁶ Dans les *Discours*, le regard porté sur les actions de Moïse est également issu de ce renversement de perspective : sa relation à Dieu n'est pas évoquée, que ce soit dans les chapitres qui ont pu être rédigés avant *Le Prince* ou ceux

¹⁴ Cf. à ce propos E. Cutinelli-Rendina : « une présence qui est aussi prépondérante qu'apparemment caractérisée par une double négativité paradoxale. A savoir, d'un côté, la capacité durable à susciter des dissensions sur le plan de la politique extérieure, mais aussi à s'imposer comme force de médiation reconnue et respectée, d'attirer les 'barbares' en Italie, puis de faire obstacle à leur intention hégémonique. De l'autre, une situation interne de faiblesse et de désagrégation, à laquelle rien n'était véritablement opposé, mais qui n'avait jamais non plus atteint le point de non retour (conduisant à l'effacement du pouvoir politique de l'Église) ni surtout été telle que la capacité d'action propre du pape sur le plan de la politique extérieure eût été remise en cause » in : *Chiesa e religione in Machiavelli*, Opus cit., p. 303 [ma tr.].

¹⁵ Machiavel, *Le Prince*, 6, p. 77.

¹⁶ Machiavel, *Le Prince*, 6, pp. 77-78.

qui lui font suite. Son action et les difficultés qu'il rencontre ne lui sont pas spécifiques ; elles sont semblables à celles des autres fondateurs.¹⁷

La papauté, Moïse, et enfin la religion. Tous sont soumis au même traitement. Les *Discours*, II, 5, considèrent en effet les religions d'un point de vue « temporel » et remettent en cause un argument développé contre la thèse anti-chrétienne de l'éternité du monde.¹⁸ Cette thèse fait l'objet d'un débat nourri depuis le moyen-âge. L'idée que l'univers était relativement nouveau faisait partie, depuis l'époque de Saint Augustin, de la représentation chrétienne du monde, contre l'image péripatéticienne d'un monde existant depuis toujours, soumis à une temporalité cyclique, représentation qui niait le récit de la Genèse, l'existence historique d'Adam et rendait impossible le scénario de la chute et de la rédemption.¹⁹

Le chapitre II, 5 ne porte pas, à proprement parler, sur la question d'un monde créé ou éternel, qui n'est évoquée que brièvement et de manière indirecte. Il est consacré à l'examen de la perte de la mémoire des temps. Cependant, tout personne informée de ce débat, comme l'étaient les contemporains de Machiavel, est à même de comprendre la portée anti-chrétienne de son argumentation.²⁰ Il y affirme en effet que les hommes perdent la mémoire des temps et qu'il est de ce fait impossible de statuer sur la question de l'éternité du monde. À l'occasion de cette analyse de la mémoire, les religions sont en outre présentées comme des phénomènes historiques qui apparaissent et disparaissent dans le temps – présentation à laquelle le chapitre III, 1, en qualifiant les religions de corps mixtes, fera d'ailleurs écho : « En effet, quand apparaît une nouvelle secte, c'est-à-dire une nouvelle religion, son premier soin est de détruire l'ancienne, pour assurer sa réputation (...) Comme ces religions changent deux ou trois fois en cinq ou six mille ans, on a perdu le souvenir des événements antérieurs à cette époque. S'il en reste quelques traces, on les considère comme fabuleuses et on n'y accorde aucune foi ». ²¹

¹⁷ Machiavel, *Discours*, I, 1 et 9, II, 8, III, 30, in : *Œuvres complètes*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996.

¹⁸ Pour une étude détaillée de ce chapitre et des sources antiques, médiévales et renaissantes relatives au débat sur l'éternité du monde, on se reportera à l'essai de G. Sasso, 'De aeternitae mundi (*Discorsi*, II, 5)', in : *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Riccardo Ricciardi, 1987, pp. 176-399.

¹⁹ L. Bianchi, in : *La filosofia nelle università – secoli XIII-XIV*, Opus cit., pp. 278-279 [ma tr.].

²⁰ Machiavel, *Discours*, II, 5, p. 306.

²¹ Machiavel, *Discours*, II, 5, p. 306. Nous retrouvons dans *L'Histoire de Florence*, I, 5, un développement similaire, p. 665.

La mise en place d'une histoire non-chrétienne se double d'une conception instrumentaliste de la religion. Cet aspect est connu et je n'insisterai guère dessus. Loin de fonder le pouvoir politique, l'existence du Dieu chrétien ou des dieux romains est interprétée d'emblée comme le fait d'une croyance mise au service de la politique. Elle est un outil puissant de domination grâce à la crédulité des hommes. Le prince dépeint par Machiavel est mis en scène comme un acteur qui joue un personnage aux multiples facettes. Parmi celles-ci, et non des moindres, figure la piété : « un prince doit donc avoir grand cure qu'il ne lui sorte de la bouche chose qui ne soit pleine des cinq qualités susdites et qu'il paraisse, à l'entendre et à le voir, toute pitié, toute foi, toute intégrité, toute humanité, toute religion, et il n'y a rien de plus nécessaire que de paraître avoir cette qualité ».²² Cette crédulité, aux yeux de Machiavel, s'avère particulièrement utile en temps de guerre, comme l'illustre de façon récurrente les *Discours*. Les chapitres I, 13-15 constituent de ce point de vue un passage central, dans lequel la croyance des soldats aux prodiges et à l'interprétation des auspices – interprétation faite « selon les nécessités » [entendre : les nécessités de la politique] – permet à ceux-ci de faire preuve de courage et d'endurance au combat.

Interprétation de l'histoire en rupture, et bien souvent en contradiction, avec le christianisme, instrumentalisation de la religion semblent fonder la vision d'un Machiavel athée. Pourtant, l'existence de Dieu n'est pas niée dans son œuvre : telle est la nuance qu'il faut apporter à cette vision. L'œuvre de Machiavel ne présente pas un visage athée *strictu sensu*. Machiavel reconnaît même au Dieu chrétien un rôle dans l'histoire humaine. Ainsi, au chapitre VI, 34, de *L'Histoire de Florence*, il met en scène la toute puissance divine, mais à propos d'un phénomène naturel – une tornade dévastatrice.²³ Cependant, il lui assigne une place telle que l'espace de l'action politique est libre de toute intervention divine. Ce point peut-être éclairé si l'on examine la notion de libre-arbitre, présente dans le chapitre 26 du *Prince*.

Ce chapitre fait ainsi un usage récurrent du terme « rédemption » à propos du sort de l'Italie qu'il faut libérer des armées étrangères.²⁴ Il utilise aussi le texte biblique à titre argumentatif : « Ici, il y a une disposition très grande ; il ne peut y avoir, là où il y a une grande disposition, de grandes difficultés, pourvu que celle-ci prenne les ordres de

²² Machiavel, *Le Prince*, 18, Opus cit., p. 130.

²³ Machiavel, *Histoire de Florence*, VI, 34, in : *Oeuvres complètes*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996, pp. 911-912.

²⁴ Machiavel, *Le Prince*, 26, pp. 163-166.

ceux que j'ai proposés en point de mire. Outre cela, on voit ici des faits extraordinaires, sans exemple, conduits par Dieu : la mer s'est ouverte, un nuage Vous a escorté sur le chemin, la pierre a versé de l'eau, ici il a plu la manne. Chaque chose a concouru à votre grandeur. Le restant, vous devez le faire ; Dieu ne veut pas faire chaque chose, pour ne pas nous ôter le libre-arbitre et la part de cette gloire qui nous revient.²⁵

De prime abord, nous pourrions être tentés d'interpréter ces propos comme la marque d'une certaine irrévérence religieuse : Machiavel utiliserait, au sein de sa réflexion sur les conditions de la libération de l'Italie, un vocabulaire religieux. Au mépris de celui-ci, il lui donnerait une signification sans rapport avec le christianisme. Mais cette interprétation demeure superficielle. Ce chapitre a une forte charge émotionnelle – les commentateurs soulignent unanimement la rupture de ton avec ceux qui le précèdent. De ce point de vue, il est probable que Machiavel ait cherché à tirer profit de l'influence du discours prophétique à Florence, essentielle à l'histoire politique de la cité entre 1470 et 1525.²⁶ Au-delà de cette dimension rhétorique, il faut souligner que l'usage machiavélien des épisodes bibliques met en avant une modalité non déterministe de l'intervention divine. Dieu est présent, mais ne régit pas les actions humaines. Aussi ne pouvons-nous nous contenter, pour comprendre ce chapitre, de l'opposition, aujourd'hui coutumière, entre une vision laïque et une vision religieuse de l'histoire.

L'analyse de la notion de libre arbitre, entendue comme faculté de l'homme à déterminer lui-même ses actions, diffusée par la pensée scolastique, permet d'affiner notre grille de compréhension. Elle apparaît au chapitre 25, dans les propos qui précèdent la description des rapports entre fortune et vertu : « Je n'ignore pas que beaucoup ont eu et ont l'opinion que les choses du monde sont gouvernées par la fortune et par Dieu, de telle manière que les hommes ne peuvent avec leur prudence, les corriger, qu'au contraire il n'y ont aucun remède. Et pour cela, ils pourraient juger qu'il n'y a pas à s'échiner beaucoup sur les choses, mais à se laisser gouverner par le hasard. De notre temps, on a plus cru à cette opinion, pour y avoir vu et y voir chaque jour de grandes variations des choses, hors de toute conjecture humaine. A quoi pensant quelquefois, j'ai incliné en partie à leur opinion. Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas anéanti, je juge qu'il peut être vrai que la fortune soit l'arbitre de la moitié de

²⁵ Machiavel, *Le Prince*, 26, p. 164.

²⁶ Cf. à ce propos : D. Weinstein, *Savonarole et Florence, prophétie et patriotisme à la Renaissance*, tr. De M-F. de Palomera, Calmann-Lévy, 1973.

nos actions, mais qu'elle nous en laisse aussi gouverner l'autre moitié, ou à peu près. »²⁷ L'usage de la notion de libre-arbitre dans ce passage ne débouche pas sur une négation de Dieu. Comme nous l'apprend le *Dialogue sur le libre arbitre* de Lorenzo Valla, la pensée chrétienne elle-même a fait place au libre-arbitre et il est possible d'affirmer de manière tout à fait cohérente à la fois l'existence de Dieu et le libre-arbitre des hommes, comme le fait ici Machiavel.²⁸

Cette première incursion dans l'oeuvre de Machiavel fait apparaître la sphère politique comme le lieu exclusif de l'action humaine. Elle légitime une lecture de Machiavel comme l'un des auteurs clé de la modernité laïque ... si une telle modernité existait. Or, elle est, du point de vue exégétique et par rapport aux questions qui sont les nôtres, tout à fait insuffisantes.

Afin de la dépasser, une première piste nous est fournie par la thèse schmittienne de 1922, selon laquelle « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » à partir de Machiavel.²⁹ C. Schmitt n'a pas illustré sa thèse à partir de l'oeuvre de Machiavel et pour cause : Machiavel constitue un être à part dans l'analyse de C. Schmitt qui s'intéresse aux penseurs de l'État souverain – idée absente de l'oeuvre machiavélique – et qui envisage seulement la religion chrétienne alors que la pensée politique de Machiavel repose sur une confrontation entre le christianisme et la religion romaine. Cependant, il semble que l'on puisse utiliser son hypothèse au moins à propos du concept machiavélique de « rénovation » que l'on rencontre dans son analyse de la corruption.

Celle-ci s'appuie tout d'abord sur une comparaison avec la thérapeutique médicale : « La façon de les [les cités et les religions] rénover consiste, comme on l'a dit, à les ramener à leurs origines. Car il faut que les origines des religions, des républiques et des monarchies aient en elles-mêmes quelque vertu, grâce à laquelle elles puissent retrouver leur réputation

²⁷ Machiavel, *Le Prince*, 25, pp. 158-159.

²⁸ L. Valla, *Dialogue sur le libre arbitre*, éd. de J. Chomarat, Vrin, 1983, p. 28. In questo dialogo, il libero arbitrio è la chiave di volta del sistema cristiano di ricompense e di castighi. Lorenzo Valla invita i teologici a ributtare la filosofia. Quella è difatti una minaccia per la religione. Nel suo dialogo, fa la distinzione fra prescienza e volontà divine da mostrare che Dio prevede le azioni umane senza determinarle. Il discorso di Marco Lombardo è anche un brano importante della Divina commedia riguardo al libero arbitrio (Purgatorio, XVI, vv. 67-83).

²⁹ C. Schmitt, *Théologie politique*, tr. et prés. de J.-L. Schlegel, NRF Gallimard, 1988, p. 46.

initiale et leur premier développement. Comme, avec le temps, cette vertu se corrompt, si rien n'intervient qui la ramène aux sources, elle tue nécessairement ce corps. Les médecins disent, en parlant du corps humain : '*Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione*' [Qu'il s'y accumule chaque jour quelque chose qui a besoin d'un remède]. Ce retour aux origines, lorsqu'il s'agit des républiques, est réalisé soit par un accident extérieur, soit par une sage initiative intérieure ». ³⁰ Nous retrouvons dans cette comparaison l'explication médicale de la maladie du corps humain par la présence excessive (et parfois le défaut) d'une humeur dans le corps. La théorie humorale rend compte de la maladie par le déséquilibre de la composition des humeurs, ou encore, par la prédominance (relative) de l'une sur l'autre. Cette explication par l'excès s'inscrit dans la continuité de cette analyse. Rétablir l'équilibre du mélange passera par une purgation du corps, afin de supprimer l'excès de telle ou telle humeur – en particulier dans la perspective du traité *Régime des maladies aiguës*, qui présente la maladie comme un changement dans le corps et la guérison comme l'action d'opérer un changement en sens inverse et proportionné. ³¹

L'idée de « retour aux principes » permet de traduire en termes d'action politique et institutionnelle la métaphore médicale de la purgation. Le retour est présenté comme une espèce d'altération [*alterazione*], c'est-à-dire, au sens aristotélicien du terme, comme une modification des qualités du sujet, mais non du sujet lui-même. Le retour aux principes, de fait, ne modifie pas l'être de la cité, puisqu'il la fait revenir à son état initial. Machiavel qualifie aussi ce retour aux principes de rénovation [*rinnovazione*]. ³² Si l'idée de « *renovatio* » est diffusée par l'astrologie, si *La Politique* de Platon a pu en inspirer la formulation au tournant du 16^{ème} siècle, il ne faut pas négliger ici sa source chrétienne. ³³ En effet, dans ce chapitre, Machiavel fait explicitement allusion aux pratiques des ordres religieux dominicain et franciscain. Son insistance sur l'imitation de la pauvreté du Christ, qui

³⁰ Machiavel, *Discours*, III, 1, p. 370.

³¹ Hippocrate, VI/ 2, *Du régime des maladies aiguës*, tr. de R. Joly, Les Belles Lettres, 1972.

³² Machiavel, *Discours*, I, 3, p. 370.

³³ Cf. à ce sujet F. Chabod: « et cependant, dans cette affirmation du retour aux principes apparaît une attitude dont l'origine, loin d'être naturaliste, se trouve dans l'héritage d'une autre époque, présent de manière inconsciente chez Machiavel et ses contemporains, et dans son essence, profondément transformé par eux. En effet, la confiance dans le renouveau, dans le retour aux principes, en lesquels 'il convient' toujours 'qu'il y ait quelque chose de bon', est exactement analogue à la confiance qui, dans le champ religieux, avait dominé tout le moyen âge chrétien – orientation caractéristique de la mentalité religieuse en général et de la mentalité chrétienne en particulier, qui disposait, à un certain moment de l'histoire humaine, celui de son origine, dans la parole du Christ, des tables éternelles de sa loi, les principes qui encadraient, du début à la fin, toute la vie de l'humanité chrétienne. Le mythe du renouveau, sous la forme du retour à la vie morale élevée et pure des origines, contemplées comme l'âge de la perfection, avait été un mythe religieux, relevant de l'orthodoxie, ou au contraire, issue de l'ardeur des sectes hérétiques, mais quoiqu'il en soit, témoignage exemplaire de la vie morale médiévale » 'Niccolò Machiavelli' (1934), in : *Scritti sul Machiavelli*, Einaudi, 1964, pp. 218-219 [ma trad.].

fait écho à son analyse de la pauvreté des citoyens romains, est à cet égard notable : « Quant aux religions, on voit aussi que ces rénovations sont nécessaires, à l'exemple de la nôtre. Si elle n'avait pas été ramenée à ses origines par Saint François et Saint Dominique, elle se serait totalement éteinte. Car ceux-ci, par la pratique de la pauvreté et l'exemple de la vie du Christ, la ramenèrent dans le cœur des hommes, où elle s'était éteinte ».³⁴ Dans le cadre chrétien, la *renovatio* correspond à un retour à la perfection morale des origines du christianisme ou à l'esprit de la règle dans un ordre religieux spécifique. Le fait qu'à ses yeux, les cités soient de la même nature que les religions - des « corps mixtes » et des « *vivere commune* » - et qu'avant lui, Savonarole ait envisagé la réforme de la cité florentine à partir de cette idée de rénovation, facilitent l'application d'une telle idée à la cité politique. Cependant, chez Machiavel, elle est mise au service de la cité libre.

Il développe une conception qui lui est propre du retour aux principes, comme retour au moment de la fondation de la cité, qui constitue sa propre version de l'idée de rénovation. Son œuvre comporte une unique description du temps de la fondation. La vie en cité, *a fortiori* lorsque des lois sont établies pour faire régner la justice, y apparaît comme le seul lieu dans lequel les hommes peuvent préserver leur vie.³⁵ Ce récit des origines suggère que les hommes peuvent éprouver une crainte, plus forte que n'importe quelle autre, liée à la préservation de leur existence : celle de voir la cité disparaître et d'être contraint de retourner à cet état de dispersion et caractérisé par l'anomie. Nous pouvons faire l'hypothèse que l'idée du « retour aux principes » renvoie de manière spécifique à ce temps des origines. Il signifie, pour les membres de la cité, être replongés dans ce temps antérieur à la formation de la cité où les passions s'expriment sans retenue, où le risque de violence est le plus fort, et où, de ce fait, la peur est omniprésente.³⁶

Cependant, cette hypothèse de travail ne peut être développée sur d'autres notions machiavéliennes, notamment parce qu'il développe une pensée des « institutions chaudes » radicalement éloignée de l'idée de l'État souverain.³⁷ Elle est donc d'une portée limitée. En revanche, l'analyse des conditions de la liberté à Rome développée dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* est beaucoup plus

³⁴ Machiavel, *Discours*, I, 3, p. 373.

³⁵ Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 192.

³⁶ Cf. à ce sujet R. Esposito, 'Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes', in : *Il Centauro*, Opus cit., p. 34, et N. Badaloni, 'Natura e società in Machiavelli', in : *Studi storici*, 4, X, 1969, pp. 689-691.

³⁷ Cf. C. Galli, 'Il volto demoniaco del potere ? Alcuni momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli', in : *Machiavelli e le Romagne*, Il Ponte vecchio, 1998, pp. 101-127.

déterminante pour comprendre le statut que Machiavel accorde à une certaine forme de religion en politique. Elle permet de voir qu'à ses yeux, la référence aux dieux doit être entretenue à la fois pour vaincre à la guerre et maintenir la vie civile. Nous avons ici affaire à une instrumentalisation de la religion différente de celle que nous avons rencontrée dans *Le Prince*, où la pensée de Machiavel se déploie dans le temps du christianisme, c'est-à-dire à une époque où les institutions politiques et la religion sont deux entités distinctes. À Rome, la religion n'est pas extérieure aux institutions de la cité ; elle leur est consubstantielle. Si nous pouvons continuer à propos de la religion de Romains à parler d'une instrumentalisation de la religion par le gouvernement de la cité, il faut tenir compte de cette particularité : l'instrument est au service d'une vie civile à laquelle il est intrinsèquement lié.

La religion des citoyens romains jouent selon lui un rôle essentiel dans la maintien de la république. Elle ne paraît pas, de prime abord, s'inscrire dans l'analyse des conditions de maintien de la liberté. Pourtant, elle contribue de manière déterminante à la vigueur de celle-ci. En effet, dans la mesure où l'expression institutionnelle de la désunion lui est essentielle, il faut s'assurer, autant que faire se peut, que les citoyens aient recours aux institutions. Or, ce geste ne va pas de soi, en particulier lorsque leurs désirs basculent dans l'excès, et c'est notamment dans la perspective de ce basculement que l'on peut comprendre l'attention accordée par Machiavel à la religion des Romains. La particularité de son analyse tient à ce qu'il l'envisage comme un élément de l'ordre institutionnel.³⁸ La religion romaine joue leur rôle en amont des lois et des organes institutionnels destinés à réfréner ou à satisfaire les humeurs, en forgeant des coutumes ou des mœurs - Machiavel parle de « *costumi* » - appropriées à la liberté. Ainsi, la religion, comme élément de l'ordre institutionnel, incite au respect des lois ; elle crée ou 'affermit' un style de vie favorable au « *vivere civile* ».

Considérons la position des chapitres I, 11 à 15 des *Discours*, où est examinée la religion des Romains :

³⁸ Nous retrouvons là un aspect du commentaire important de L. Althusser : soulignant que Machiavel part de la religion comme d'une donnée de fait, il affirme qu'elle peut être considérée comme une « partie de l'idéologie d'État, pour ne pas dire appareil idéologique d'État », in : *Écrits philosophiques et politiques*, II, Tome II, Stock/IMEC, 1995, p. 243.

- le chapitre 4 : affirmation des effets favorables à la liberté des tumultes entre la plèbe et le sénat
- chapitre 5 : interrogation sur l'humeur la plus susceptible de devenir la gardienne de la liberté
- chapitre 6 : démonstration qu'il est impossible de mettre fin aux tumultes entre la plèbe et le sénat
- chapitres 7 et 8 : illustration du rôle des lois et des organes judiciaires dans le maintien de la liberté
- chapitres 9 et 10 : réflexion sur le temps de la fondation des cités et des fins poursuivies par les fondateurs
- chapitres 11 à 15 : commentaire des effets de la religion à Rome.

Les chapitres consacrés à la religion des Romains font donc immédiatement suite à l'analyse de la fondation des cités libres et des conditions de leur maintien. Ils contribuent pleinement à cette analyse. Dans le chapitre I, 11, Numa est présenté comme le second fondateur de Rome. Il y a organisé le culte des dieux : « Bien que Rome ait eu Romulus pour premier législateur et qu'elle lui ait été redevable, comme une fille, de sa naissance et de son éducation, cependant les dieux estimèrent que les institutions romaines n'étaient pas suffisantes pour un tel empire. Ils inspirèrent au sénat l'idée d'élire Numa Pompilius comme successeur de Romulus, afin que ce que celui-ci aurait oublié soit réalisé par Numa. Ce dernier, trouvant un peuple encore indompté, désireux de le réduire à l'obéissance par la paix, se tourna vers la religion comme absolument nécessaire au maintien d'une société civile ».³⁹ Dans ce chapitre, Machiavel met surtout en évidence l'effet d'obéissance qui découle de la religion, effet lié à la crainte de dieu.⁴⁰ Si, dans le domaine militaire, l'effet visé à travers la croyance religieuse est l'espoir, Machiavel insiste, à propos du « *vivere civile* », sur la crainte spécifiquement religieuse, la « *paura religiosa* », parfois même la terreur [*terrore*], qu'engendrent la croyance dans les dieux.⁴¹ C'est cette peur qui fait de la religion un élément indispensable au maintien de la liberté. La religion romaine, vecteur d'obéissance à travers le serment, apparaît comme le nécessaire adjuvant aux lois. Elle crée des obligations plus fortes que les lois elles-mêmes. Au même titre que la loi, mais avec plus d'efficacité, le serment est

³⁹ Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 213.

⁴⁰ Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 213.

⁴¹ Le *De Rerum natura* développe cette idée de la peur religieuse (V, v. 1161 sqq.) et a pu inspirer Machiavel. À l'époque médiévale et à la Renaissance, il s'agit aussi d'un thème qui circule de manière large et diffuse, à partir de la philosophie d'Averroès et de l'œuvre de Marsile de Padoue, le *Défenseur de la paix*.

un instrument de gouvernement au sein de la cité et de commandement sur le champ de bataille.

L'analyse arendtienne de la notion d'autorité éclaire le sens de ce recours aux divinités. Si Numa et d'autres se sont réclamés de ces dernières, ce n'est pas parce qu'elles « commandent » aux hommes d'obéir à telle ou telle loi. La force liante de la religion tient plutôt à l'autorité des dieux, qui est un pouvoir d'un genre particulier. Selon le sens du verbe latin « *augere* », dont est issu le substantif « *auctoritas* », elle « augmente » la loi. Autrement dit, cette dernière est approuvée par les dieux.⁴² Le verbe employé par Machiavel à deux reprises est « *consigliare* ». Il indique que les lois sont recommandées par les divinités, mais non imposées ou dictées par elle. Les lois romaines ne sont donc pas, à proprement parler, des lois divines. Ce sont des lois humaines « approuvées ». Mais selon les termes de Mommsen rappelés par H. Arendt, une loi approuvée par les dieux est « plus qu'un conseil et moins qu'un ordre, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage ».⁴³

Loi et serment ne sont pas seulement envisagés de manière séparée, le serment intervenant quand la loi n'est plus ou pas assez respectée. En effet, Machiavel rappelle dans le même chapitre que Numa, feignant un dialogue avec une nymphe, confère aux institutions qu'il met en place une sorte de lustre divin. Il se sert donc de la croyance dans les dieux de manière ordinaire dans la création (ou la réforme) des institutions à Rome, et non seulement dans des circonstances exceptionnelles – fondation, crise interne ou guerre. Il suit en cela un usage ancien : « En vérité, il n'a jamais existé dans un peuple de fondateur de lois extraordinaires qui n'ait eu recours à Dieu, parce qu'autrement elles n'auraient pas été acceptées. Nombreux sont, en effet, les principes connus d'un sage qui ne portent pas en eux des preuves assez évidentes pour convaincre les autres. Aussi les hommes habiles qui veulent faire disparaître cette difficulté ont-ils recours à Dieu. Ainsi firent Lycurgue, Solon et beaucoup d'autres, qui visaient le même but ».⁴⁴

La religion n'a pas seulement, dans cette perspective, un rôle à jouer au moment de la naissance de l'ordre institutionnel ; la croyance religieuse doit être entretenue par la suite, afin de maintenir continûment l'obéissance après l'avoir suscitée, indépendamment de la vie et de la mort des gouvernants. La religion romaine étant fondée sur « les réponses des oracles et sur

⁴² H. Arendt, 'Qu'est-ce que l'autorité ?', in : *La Crise de la culture*, tr. dir. par P. Lévy, Gallimard, Folio Essais, 1972, p. 162.

⁴³ H. Arendt, *Ibid.*, p. 162.

⁴⁴ Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 214.

la secte des devins et des aruspices », ⁴⁵ la république romaine a tout intérêt, en particulier, à entretenir la croyance dans ces réponses et, notamment, à empêcher la découverte de la manipulation des oracles, comme le souligne le chapitre I, 12. Ce chapitre analyse deux autres effets de la croyance dans les dieux : l'union du peuple et sa bonté. Lorsque les lois sont, pour ainsi dire, parrainées par les divinités, elles font l'objet d'une obéissance respectueuse. Les citoyens ne songent pas à les remettre en question et les grands et le peuple s'affrontent sans outrepasser les lois et le « *vivere civile* » qui prévaut dans la république. À travers la religion, les gouvernants rendent le peuple bon et uni. ⁴⁶ La bonté envisagée par Machiavel semble avoir des aspects strictement religieux - il évoque, en citant Tite-Live, la foi des hommes, respectueux et pleins de dévotion lorsqu'ils entrent dans un temple. ⁴⁷ Elle se définit aussi en opposition aux « mœurs dépravées » de la curie romaine, à son mode de vie dispendieux, en rupture avec les règles d'une vie passée au service de dieu. Elle renvoie à des mœurs caractérisés par la probité et l'absence de désir pour le luxe. Précisons par ailleurs que l'unité dont il est question ici ne correspond pas à l'harmonie civile. Dans ce même chapitre, Machiavel évoque le moment où le peuple romain découvre la « fraude » : les oracles parlent en réalité conformément à la volonté des puissants. Le peuple devient incrédule, et il est dès lors susceptible de rompre avec le « *vivere civile* », en refusant d'exprimer leur désir à travers les institutions existantes. L'unité d'une cité religieuse ne renvoie pas à un état de tranquillité, mais à un temps de l'histoire où les « tumultes » ne mettent pas en question l'expression institutionnelle de la désunion des grands et du peuple.

Comme le suggère l'analyse du droit romain développée par É. Benvéniste à partir d'une analyse du terme « *ius* » et de sa relation avec le verbe « *iurare* », il n'est pas étonnant que Machiavel ait pu formuler une telle relation entre la loi et la religion à partir du cas romain. ⁴⁸ En effet, le verbe « *iurare* », qui correspond à l'acte de répéter la formule prononcée « *in verba alicuius qui praeit*, 'dans les termes que celui qui précède a indiqués' », ⁴⁹ a une signification religieuse. Cette réalité historico-linguistique était déjà attestée et commentée par les historiens de Rome Polybe, Denys d'Halicarnasse, Tite-Live. Polybe consacre une brève analyse à la religion romaine, mais elle n'est en pas moins importante à ses yeux, puisqu'il la présente comme « la particularité la plus importante où se

⁴⁵ Machiavel, *Discours*, I, 12, p. 216.

⁴⁶ Machiavel, *Discours*, I, 12, p. 216.

⁴⁷ Machiavel, *Discours*, I, 12, p. 216.

⁴⁸ É. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, Opus cit., pp. 111-112.

⁴⁹ É. Benvéniste, *Ibid.*, pp. 118-119.

marque la supériorité de l'État romain ».⁵⁰ Le lien de causalité entre la cohésion de la cité, l'honnêteté des Romains et leur croyance est affirmé - « et je pense que Rome doit sa cohésion à cela même que l'on blâme chez les autres peuples, je veux dire la superstition ». De manière originale, il insiste également sur le caractère dramatique de la vie religieuse romaine, auquel Machiavel lui-même n'a pas été insensible, comme le montre la description de la mise en scène sacrificielle et de ses effets sur l'esprit des hommes dans les *Discours*, II, 2.

De son côté, Denys d'Halicarnasse, après avoir évoqué la polémique entre ceux qui estiment que Numa a véritablement entretenu un rapport avec des divinités et ceux qui refusent le « fabuleux », analyse les bienfaits que Rome retira de ce rapport, vrai ou faux.⁵¹ En relatant de manière détaillée l'organisation qu'il donna à la vie religieuse romaine, il rappelle la fin visée par Numa - inculquer aux hommes la piété en leur apprenant que les dieux sont la source et les garants de chaque bienfait et leur donner le sens de la justice -, et le résultat de son action – « contenir les citoyens dans les limites de la simplicité et de la modération ».⁵²

Enfin, Tite-Live souligne le vœu de Numa – « Numa voulut que la ville nouvelle, fondée par la violence et les armes, soit fondée à nouveau, sur la base cette fois des lois et des institutions ».⁵³ Pour éviter que « l'oisiveté » n'entraîne des désordres civils que la peur des ennemis a jusque là contenus, Numa conçut que la première chose à faire était d'« inspirer la crainte des dieux », selon lui très efficace « sur un peuple naïf et encore primitif »⁵⁴. L'effet recherché est, selon Tite-Live, parfaitement atteint : le souci constant de ne pas déplaire aux dieux développe chez les Romains un sens moral aigu et les incite à respecter les lois.⁵⁵ Machiavel a abondamment puisé dans ces sources, mais s'en écarte également parce qu'il intègre leurs observations à une analyse des conditions de maintien de la liberté.

Il apparaît donc clairement, à l'issue de cette analyse des conditions de la liberté à Rome, que Machiavel n'est pas un penseur politique laïc. Tout en rejetant l'idée d'un fondement religieux du pouvoir et l'histoire écrite d'un point de vue chrétien, il suggère

⁵⁰ Polybe, *Histoires*, VI, 56, Opus cit., p. 139-140.

⁵¹ Denys d'Halicarnasse, *Les origines de Rome*, II, 61, Opus cit., p. 189.

⁵² Denys d'Halicarnasse, *Les origines de Rome*, II, 75, Opus cit., p. 191 et p. 206.

⁵³ Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 19, Opus cit., p. 86.

⁵⁴ Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 19, Opus cit., p. 87.

⁵⁵ Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 21, Opus cit., p. 90.

qu'il existe une autre relation entre religion et politique que celle suggérée par l'histoire de l'Occident chrétien et qu'une telle relation est indispensable au maintien de la liberté. À cet égard, son œuvre constitue une difficulté de la catégorie de la « sécularisation ».

Je voudrais maintenant tenter de revenir à notre présent afin de tirer les implications d'une telle analyse. Pour ce faire, une dernière étape dans la Florence de Machiavel s'impose. Machiavel propose une critique du christianisme qui lui est contemporain : la curie romaine est corrompue et la papauté joue un rôle géopolitique qui affaiblit l'Italie. Cette critique s'accompagne cependant d'un espoir, celui que le christianisme, bien interprété, serait à même de jouer, pour Florence, le même rôle que la religion à Rome. Cette bonne interprétation du christianisme, Machiavel en suggère le contenu à travers une comparaison tout à fait singulière entre la religion des Romains et le catholicisme :

« Me demandant donc d'où il peut provenir qu'en ces temps anciens les peuples étaient plus attachés à la liberté qu'aujourd'hui, je crois que cela provient de la même cause qui rend aujourd'hui les hommes moins courageux. Je crois que c'est la différence existant entre notre éducation et celle des Anciens, qui provient de la différence entre notre religion et l'ancienne. Nous ayant montré la vérité et la juste voie, notre religion nous a fait accorder moins d'estime à l'honneur du monde. Les païens, l'estimant fort et ayant placé en lui le bien suprême, étaient plus acharnés dans leurs actions. On peut l'observer dans nombre de leurs institutions, en commençant par la magnificence de leurs sacrifices, par comparaison avec l'humilité des nôtres, où la pompe est plus délicate et magnifique, mais où rien n'est féroce et violent. Chez eux ne manquaient ni la pompe ni la magnificence dans les cérémonies, mais il s'y ajoutait le sacrifice, sanglant et horrible, puisqu'on y tuait quantité d'animaux. Ce spectacle terrible rendait les hommes pareils à lui. Outre cela, la religion antique ne récompensait que les hommes couverts de gloire terrestre, tels les généraux et les chefs d'État. Notre religion glorifie davantage les hommes humbles et contemplatifs que les hommes d'action. Elle a ensuite placé le bien suprême dans l'humilité, la soumission et le mépris des choses humaines. L'autre le plaçait dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les autres choses aptes à rendre les hommes forts. Si notre religion exige que l'on ait de la force, elle veut qu'on soit plus apte à la souffrance qu'à des choses fortes. Cette façon de vivre semble donc

avoir affaibli le monde et l'avoir donné en proie aux scélérats. Ceux-ci peuvent le dominer sûrement, car ils voient que pour aller au paradis, l'ensemble des hommes pense davantage à supporter leurs coups qu'à se venger. Bien qu'il semble que le monde se soit efféminé, et le Ciel désarmé, cela provient sans aucun doute davantage de la lâcheté de ceux qui ont interprété notre religion en termes d'oisiveté, et non en termes d'énergie. Car s'ils considéraient, comme elle nous le permet, l'exaltation et la défense de la patrie, ils verraient qu'elle veut que nous l'aimions et l'honorions et nous préparions à être capables de la défendre. Ce mode d'éducation et ces fausses interprétations sont donc telles qu'on ne voit plus en ce monde autant de républiques qu'on en voyait autrefois »⁵⁶

Ce propos est redoutable. Il recèle en effet une ambiguïté qui n'est jamais levée car elle sert l'argumentation de Machiavel (ce procédé est fréquent chez lui) qui lui permet de faire passer l'analyse des conditions de la liberté comme indépendance pour celle des conditions de la liberté comme forme du régime. Cette confusion délibérée lui permet de concevoir la réforme de Florence. Mais cette réforme tient à une autre condition : la piété des Florentins. Or, si Machiavel nourrit l'espoir que le christianisme bien interprété pourrait être mis au service de la liberté florentine, c'est parce qu'il estime que les Florentins n'en sont pas dépourvus. Dans le chapitre I, 11, des *Discours*, Machiavel distingue entre la piété des « hommes rudes » et celle des « citadins ». La première facilite l'action du fondateur ou du réformateur, alors que la seconde, moindre, la rend malaisée. Les Florentins sont des « citadins ». Cependant, le succès des prêches de Savonarole montre qu'ils ne sont pas insensibles à Dieu : « Quoiqu'il soit plus facile de convaincre des hommes rudes des vertus d'une institution ou d'une idée nouvelle, il n'est pas pour autant impossible d'en convaincre les hommes civilisés, et qui prétendent n'être pas rustres. Le peuple de Florence ne se croit ni ignorant ni rustre ; cependant Jérôme Savonarole le persuada qu'il s'entretenait avec Dieu. Je ne veux pas décider si la chose était ou non exacte, car on ne doit parler d'un si grand homme qu'avec respect. Je dis cependant que nombreux étaient ceux qui le croyaient, sans qu'ils aient rien vu d'extraordinaire qui les ait portés à le croire. Mais sa vie, sa doctrine et surtout le texte dont il se servit suffisaient pour ajouter foi à sa parole. Que personne ne désespère donc de pouvoir faire ce que d'autres ont fait, car tous les hommes, ainsi que nous l'avons dit dans

⁵⁶ Machiavel, *Discours*, II, 2, Opus cit., pp. 298-299.

notre préface, vivent et meurent suivant les mêmes règles ». ⁵⁷ La piété des Florentins semble donc pouvoir, même si elle souffre de la comparaison avec celle des anciens ou des hommes frustes, étayer une réforme de l'ordre institutionnel en vue de la liberté. Nous voyons donc que, dans le chapitre II, 2 comme dans le chapitre I, 11, Machiavel met en évidence les obstacles au projet de « *vivere libero* » à Florence, mais ménage toujours une possibilité de le mener à bien : en réinterprétant les commandements de la religion chrétienne, en ne désespérant pas de la piété du peuple florentin.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer d'une telle analyse ? Qu'implique-t-elle pour une réflexion sur la politique de notre temps ? Cette analyse des conditions de la liberté montre que Machiavel, s'il vivait aujourd'hui, n'accorderait aucune valeur à l'idée habermasienne de patriotisme constitutionnel. Elle suggère en effet qu'à ses yeux, l'État de droit ne se suffit pas à lui-même : les citoyens n'obéissent pas spontanément aux lois, même lorsqu'ils constituent le peuple souverain. Il ne dénoncerait pas, comme le fait aujourd'hui Gian Enrico Rusconi, l'absence de valeurs communes dans les démocraties, et n'en appellerait pas, comme lui, au christianisme pour pallier cette insuffisance. ⁵⁸ Son problème est autre : il est celui de l'obéissance à la loi. De ce point de vue, il est proche de J.-J. Rousseau qui soulève, dans *Le Contrat social*, la même question et définit une religion susceptible de contrarier l'intérêt égoïste de l'homme et d'inscrire dans son cœur l'amour des lois. Pour l'un comme pour l'autre, une religion est nécessaire à la vie civile et cette religion ne peut être le christianisme. ⁵⁹

Je n'ai pas d'hypothèse pour rendre compte de l'apparente incapacité des hommes à vivre sans dieu. Mais il me semble qu'on peut tirer de ce compagnonnage avec Machiavel un enseignement pour la démocratie : le commentaire que nous en avons proposé jette un soupçon radical sur la capacité de la démocratie laïque à fonder sans béquille une relation des citoyens à la loi propice à la liberté. Machiavel cherche à remédier à cette insuffisance à

⁵⁷ Machiavel, *Discours*, I, 11, pp. 214-215. La complexité du rapport que Machiavel entretient avec Savonarole est révélatrice du rôle politique qu'il aimerait voir joué par la religion chrétienne à Florence : si Savonarole est le prophète désarmé, s'il est ambitieux et menteur (cf. la lettre à Riccardo Becchi, du 9 mars 1498), il est aussi celui qui a su réveiller la foi des Florentins et lui donner une portée politique.

⁵⁸ Gian Enrico Rusconi : « Republicanesimo e religione civile vengono qui riformulati come modelli virtualmente capaci di fornire motivazioni comuni ('presupposti di valore') per la politica, di produrre vincoli tra i cittadini che vanno al di là del contrasto delle loro visioni etiche. Valori che nel linguaggio repubblicano si chiamano virtù del civismo e dell'intergrazione civica. » *Possiamo fare a meno di una religione civile ?*, Laterza, 1999, p. 7.

⁵⁹ Pour une analyse de la référence rousseauiste à Machiavel sur la question de la religion civile et l'écart entre Rousseau et Machiavel sur le statut du christianisme, cf. G. Waterlot, ???

travers un rapport au dieu fondé sur la crainte, un affect dont on peut pourtant douter qu'il ait sa place dans une politique de la liberté.⁶⁰ À moins qu'il soit possible de concevoir une religion, créée par l'État ou pré-existante, fondée sur un affect autre que la peur, la démocratie se trouve donc, à travers l'œuvre de Machiavel, sommée de répondre à cette interrogation : doit-elle s'accommoder de cette essentielle fragilité ou cultiver l'idée d'une religion civile, attribuant dès lors à la religion un rôle au-delà de celui que l'histoire européenne, à partir des guerres de religion, lui a conféré, en l'inscrivant dans la sphère privée, celle des consciences et du for intérieur ?

Marie Gaille-Nikodimov

⁶⁰ Les analyses de Spinoza sont à cet égard magistrales, cf. le *Traité de l'autorité politique*, V.